APÉNDICE I

SOBRE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

TRADUCCIÓN E INTRODUCCIÓN DE

DONATO GONZÁLEZ-REVIRIEGO, O.P.

Introducción

Como ya indicamos en la introducción a las *Cuestiones disputadas* de Santo Tomás, se añaden en forma de apéndice dos cuestiones que algunos atribuyen al mismo Santo Tomás, pero cuya autenticidad no está resuelta definitivamente.

La primera de ellas trata sobre la inmortalidad del alma. Es un tema del que el Doctor Angélico se ocupó en diversos lugares: *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.1; *Contra Gentes* l.2 c.79-82; *Summa* 1 q.75 a.6; *Quaestiones disputatae De anima,* q.14.

La presente cuestión la publicó por primera vez en 1935 el P. Eusebio Gómez, O.P., quien la halló en la universidad de Oxford. El manuscrito hasta entonces inédito no era único. Existían otros dos códices: uno en la catedral de Valencia y el tercero en el Vaticano.

Tanto el estilo como la doctrina de esta cuestión muestran una gran afinidad con algunas obras de Santo Tomás. Hay que subrayar, por lo que se refiere a la doctrina, que el Doctor Angélico expuso aquí puntos de vista doctrinales que no coincidían con el sentir de sus contemporáneos. Tales, por ejemplo, la posibilidad de la eternidad del mundo, la carencia de materia prima de las sustancias intelectuales, la unicidad de la forma sustancial en todo compuesto de materia y forma, la imposibilidad de una multitud infinita en acto *per se* o *per accidens* y la distinción real entre la esencia y la existencia.

Por otra parte, esta cuestión debió de redactarse con *posterioridad* al tratado *De anima,* pues ella está desarrollada más científica y ampliamente que la cuestión 14 *De anima,* donde expone el tema de la inmortalidad del alma.

Apéndice I

Sobre la inmortalidad del alma

Argumentos por los que parece que el alma no es inmortal.

1. La diferencia que divide un género superior es participada uniformemente por todos los inferiores. Ahora bien, lo corruptible y lo incorruptible son una diferencia que divide al ente, pues el ente se divide por lo corruptible y lo incorruptible. Luego todas las cosas corruptibles son uniformemente corruptibles. Pero la piedra, la planta y el bruto son corruptibles, de modo que corrompiéndose ellos, sus formas dejan de existir. Luego también corrompiéndose el hombre, su forma, es decir, el alma humana, deja de existir. Luego el alma humana no es inmortal.

2. Al alma le conviene ser forma esencialmente; pues si existiera en el hombre accidentalmente, el hombre no sería una esencia sino una cualidad. Y suprimido aquello que es esencial a alguna cosa, ésta no puede existir. Así pues, como corrompiéndose el cuerpo, el alma deja de ser forma, parece que después de la corrupción del cuerpo, el alma no puede existir. Y, por tanto, el alma no es inmortal.

3. El primer defecto de la criatura es proceder de la nada, y de éste se siguen otros, como la mutabilidad, la corruptibilidad y cosas semejantes. Es así que el alma procede de la nada, pues es una criatura. Luego es corruptible.

4. El alma según su naturaleza no es superior al ángel. Ahora bien, el ángel según Agustín recibe la inmortalidad por la gracia, no por naturaleza. Luego tampoco el alma es inmortal por su naturaleza.

Appendix I

De immortalitate animae

I. Quaestio est de immortalitate animae. Et videtur quod non sit immortalis. Differentia enim superioris generis divisiva, uniformiter participatur ab omnibus inferioribus. Corruptibile autem et incorrumptibile sunt differentia divisiva entis; ens enim dividitur per corruptibile et incorruptibile. Ergo omnia corruptibilia uniformiter corruptibilia sunt. Sed lapis, planta et brutum sic corruptibilia sunt, quod eis corruptis, eorum formae desinunt esse. Ergo et homine corrupto, eius forma scilicet humana, desinit esse: non est ergo anima humana immortalis.

II. Praeterea. Esse formam essentialiter convenit animae; si enim per accidens homini inesset, homo non esset quid sed quale. Remoto autem eo, quod est alicui essentiale, res illa esse non potest. Cum igitur corrupto corpore, anima desinit esse forma, videtur quod post corporis corruptionem, anima esse non possit. Et ideo anima non est immortalis.

III. Praeterea. Primus defectus creaturae est esse de nihilo, et ex hoc, alii consequentur, ut mutabilitas, corruptibilitas et huiusmodi. Sed anima est de nihilo cum sit creatura quaedam. Ergo est corruptibilis.

IV. Praeterea. Anima secundum suam naturam non est superior angelo. Angelus autem secundum Augustinum est gratia, non natura, immortalitatem suscipiens. Ergo nec anima per suam naturam est immortalis.

5. Dondequiera que hay alguna composición, allí hay posibilidad para la disolución. Es así que en el alma hay alguna composición, al menos de aquello por lo que existe y lo que existe. Luego es disoluble y no incorruptible.

6. Pero podría decirse que solos aquellos de los compuestos que constan de contrarios son disolubles. —En contra está lo que dice Platón en el *Timeo,* que los cuerpos celestes por su naturaleza son disolubles y por voluntad divina son indisolubles; y, sin embargo, los cuerpos celestes no son compuestos de contrarios. Así pues, no son solamente disolubles las cosas que se componen de contrarios.

7. Lo que conviene a una cosa en sí misma, le conviene primeramente y más que lo que le conviene por relación a otra cosa. Ahora bien, la inmortalidad le conviene al alma humana en cuanto se relaciona con otra cosa, es decir, en cuanto se ordena a la bienaventuranza; pero considerada en sí, parece ser corruptible, porque procede de la nada. Luego el alma humana se dice más bien corruptible que inmortal.

8. El alma según la fe se considera inmortal, para que pueda ser partícipe de la bienaventuranza eterna. Ahora bien, esto podría suceder si corrompiéndose el cuerpo, se corrompiese ella, porque también el cuerpo, aunque se corrompa, no obstante, por la resurrección se restaura para la gloria de la inmortalidad. Luego nada impide, según parece, llamar al alma mortal.

9. El alma es como una luz, por la que Dios ilumina al cuerpo. Pero nada impide que algo iluminado por el sol, después que deja de ser iluminado, ya por su corrupción, ya de cualquier otro modo, reiterada la misma luz, se ilumine. Luego nada impide que, si corrompiéndose el cuerpo, el alma deja de existir, de nuevo, restaurado el cuerpo, vuelva la misma alma.

V. Praetereea. Ubicumque est aliqua compositio, ibi est possibilitas ad dissolutionem. In anima est aliqua compositio, saltem ex quo et quod est. Ergo est dissolubilis et non incorruptibilis.

VI. Sed dicebat quod illa soli compositorum dissolubilia sunt quae ex contrariis componuntut. —Contra est, quod dicit Plato in Tymaeo, quod corpora coelestia sua natura dissolubilia sunt, voluntate autem divina indissolubilia; et tamen corpora coelestia non sunt ex contrariiis composita. Non igitur illa sola dissolubilia sunt, quae ex contrariis componuntur.

VII. Praeterea. Quod convenit alicui secundum se, per prius et magis convenit ei, quam quod convenit ei per comparationem ad aliud. Immortalitas autem animae humanae convenit inquantum ad aliud comparatur, prout scilicet ordinatur ad beatitudinem; in se autem considerata, corruptibilis esse videtur, per hoc quod est ex nihilo. Magis ergo dicitur quod humana sit corruptibilis quam immortalis.

VIII. Praeterea. Anima secundum fidem immortalis ponitur, ut particeps aeternae beatitudinis esse possit. Hoc autem posset accidere si corrupto corpore, corrumperetur, quia et corpus licet corrumpatur, tamen per resurrectionem reparatur ad gloriam immortalitatis. Ergo nihil prohibet, ut videtur, dicere animam mortalem.

IX. Praeterea. Anima est sicut quoddam lumen, quo corpus illuminatur a Deo. Sed nihil prohibet aliquid illuminatum a sole, postquam desinit illuminari, vel per eius corruptionem, vel quocumque alio modo, iterato eodem lumine, illuminari. Ergo nihil prohibet, si corrupto corpore, anima esse desinit; iterum corpore reparato, animam eandem redire.

10. Pero podría decirse que no es similar el caso de la luz y el del alma, porque el alma es algo concreto, pero no la luz. —Mas el Filósofo, por el contrario, en el segundo *De anima* divide la sustancia en tres géneros: en materia, forma y algo concreto, y muestra que el alma ni es materia ni algo concreto, sino la forma que da el ser al cuerpo. Luego siendo la luz también la forma del cuerpo iluminado, ni habrá en cuanto a esto diferencia entre el alma y la luz.

11. Como dice el Filósofo en el primero *De anima,* si ninguna operación del alma puede darse sin el cuerpo, es imposible que el alma se separe del cuerpo. Pero ninguna operación del alma parece darse sin el cuerpo. Esto es manifiesto respecto de las operaciones de la parte nutritiva y sensitiva. Mas como no sucede entender sin el fantasma, y los fantasmas no pueden darse sin instrumentos corporales, el alma no puede separarse del cuerpo. Y así corrompiéndose el cuerpo se extingue y no es inmortal.

12. Supuesto lo posible, no se sigue lo imposible. Ahora bien, es posible que el mundo haya existido siempre, pues esto lo mantuvieron muchos. Pero si el mundo existió siempre y el alma es inmortal, se sigue necesariamente que se dan infinitos en acto. Porque si el mundo existió siempre, han muerto infinitos hombres, cuyas almas permanecen, si el alma es inmortal. Mas es imposible que existan infinitos en acto. Luego no siendo imposible que el mundo haya existido siempre, como se ha dicho, se concluye, por tanto, que es imposible que el alma sea inmortal.

13. Como prueba el Filósofo en el primero del *Coeli et mundi* (c.12), todo lo que comienza a existir en el tiempo, también deja de existir en el tiempo. Ahora bien, el alma humana comienza a existir en el tiempo, pues no existió siempre. Luego deja de existir y no es inmortal.

X. Sed dicebat, quod non est simile de lumine et de anima, quia anima est hoc aliquid, non autem lumen. —Sed contra Philosophus in secundo *De anima* dividit substantiam in tria genera: in materiam, formam et hoc aliquid, et ostendit quod anima neque est materia, neque hoc aliquid, sed forma dans esse corpori. Ergo cum lumen sit etiam forma corporis illuminati, non erit quantum ad hoc differentia inter animam et lumen.

XI. Praeterea. Sicut dicit Philosophus in primo De anima si nulla operatio animae esse potest sine corpore, impossibile est animam a corpore separari. Sed nulla operatio animae videtur esse sine corpore. Quod de operationibus nutritivae et sensitivae partis planum est. Cum autem non contingat intelligere sine phantasmate, phantasmata autem esse non possunt sine corporeis instrumentis, anima non potest a corpore separari. Et sic deficit corpore corrupto et non est immortalis.

XII. Praeterea. Posito possibili, non sequitur impossibile. Possibile autem est mundum semper fuisse, nam et hoc plures posuerunt. Si autem mundus semper fuit et anima est immortalis, necessario sequitur quod sint infinita actu. Si enim mundus fuit semper, infiniti homines sunt mortui, quorum animae permanent, si est anima immortalis. Esse autem infinita actu est impossibile. Ergo cum non sit impossibile semper mundum fuisse, ut dictum est, relinquitur ergo esse impossibile quod anima sit immortalis.

XIII. Praeterea. Sicut probat Philosophus in primo Coeli et mundi, omne quod incipit esse in tempore, etiam in tempore esse desinit. Sed anima humana esse ex tempore incepit, non enim fuit semper. Ergo desinit esse et non est immortalis.

14. El Apóstol dice (1 Tim 6,16) sobre Dios que sólo él tiene la inmortalidad. Por consiguiente, el alma humana no es inmortal.

15. Pero podría decirse que la inmortalidad que posee Dios, la posee de suyo y la comunica a otros, como dice allí la Glosa. —En contra está que de los que el ser es contrario, es contrario el modo de existir. Ahora bien, el ser del alma es contrario al ser divino, como lo increado a lo creado. Luego siendo el modo de existir divino que Dios es inmortal, el modo del alma será que es mortal.

16. La enfermedad del cuerpo impide a nuestro entendimiento también en cuanto a la parte superior, por la que contempla las cosas divinas, para que no pase al acto de buen grado, como es manifiesto en los locos y semejantes. Luego la muerte del cuerpo reduce el alma totalmente al no ser.

17. La definición del alma en común es que es la forma del cuerpo natural orgánico, que tiene la vida en potencia, y así es preciso que esta definición convenga uniformemente a cualquier alma. Pero el alma vegetal es forma del cuerpo de tal modo que, corrompiéndose el cuerpo, ella se corrompe. Luego el alma humana también se corrompe, corrompido el cuerpo.

18. En el libro *De causis* se dice que toda sustancia que es de contrarios o se presenta sobre contrarios es corruptible. Ahora bien, el alma humana, aunque no está compuesta de contrarios, se presenta, sin embargo, sobre contrarios, pues es la forma del cuerpo compuesto de contrarios. Luego es corruptible.

19. En el hombre es lo mismo según la sustancia el alma sensible y la racional. Si, pues, el alma racional fuera incorruptible, también sería incorruptible el alma sensible, y asimismo sería incorruptible el alma del caballo. Así pues, no siendo lo corruptible y lo incorruptible de un solo género, como dice el Filósofo (X *Metaph.* com.36), se sigue que el alma

XIV. Praeterea. Apostolus dicit I Tim de Deo, quod solus habet immortalitatem. Non igitur anima humana est immortalis.

XV. Sed dicebat, quod immortalitatem quam habet Deus, habet de se, aliis autem commnicat, ut Glossa ibidem dicit. —Sed contra. Quorum est esse contrarium, contrarius est existendi modus. Sed esse animae contrariatur divino esse, sicut increatum creato. Ergo cum modus divini esse sit quod Deus est immortalis, modus animae erit quod sit mortalis.

XVI. Praeterea. Infirmitas corporis impedit intellectum nostrum etiam quantum ad superiorem partem, qua contemplatur divina, ne libenter in actum procedat, sicut patet in freneticis et huiusmodi. Mors ergo corporis totaliter animam ad non esse deducit.

XVII. Praeterea. Definitio animae in communi est, quod sit forma corporis physici organici, potentia vitam habentis; et sic oportet quod haec deffinitio uniformiter cuilibet animae conveniat. Sed anima vegetalis est hoc modo forma corporis quod corrupto corpore, ipsa corrumpitur. Ergo et anima humana corrumpitur, corrupto corpore.

XVIII. Praeterea. In libro De causis dicitur, quod omnis substantia quae est ex contrariis vel super contraria delata, est corruptibilis. Anima autem humana quamvis non sit ex contrariis composita, est tamen super contrariis delata; est enim forma corporis compositi ex contrariis. Ergo est corruptibilis.

XIX. Praeterea. In homine est idem secundum substantiam, anima sensibilis et rationalis. Si igitur anima rationalis erit incorruptibilis, et anima sensibilis incorruptibilis erit: anima autem equi incorruptibilis erit. Cum igitur corruptibile et incorruptibile non unius generis sint, ut dicit Philosophus X Metaph., sequitur, quod anima

en el hombre y en el caballo son de un solo género. Luego el hombre y el caballo no convienen en el género de animal, ya que cada cosa se pone en un género o especie por su forma. Ahora bien, esto es manifiestamente falso. Por consiguiente, el alma racional no es incorruptible.

20. Dice Agustín (X *De civitate Dei)* que Dios administra las cosas que creó de modo que las deja obrar sus movimientos propios. El movimiento propio del alma y de cada criatura es tender a la nada. Toda criatura, pues, en cuanto es de sí, tiende a la nada. Luego por la administración divina no se impide al alma que tienda a la nada. Por consiguiente, no es inmortal.

21. Siendo el alma el principio de las operaciones de la vida, es preciso que por sus operaciones se dé a conocer el modo de su sustancia. Ahora bien, entre las operaciones del alma humana no se halla operación alguna de la sustancia separada, porque aun en cuanto al mismo entender aparece una gran diferencia entre el alma y la sustancia separada, puesto que el ángel entiende de muy distinto modo que el alma humana. Luego el alma humana no es una sustancia separable del cuerpo; luego falta si falta el cuerpo.

22. El alma recibe de Dios la vida, como la luna recibe la luz del sol. Pero interpuesto un obstáculo entre la luna y el sol, la luna pierde su luz, como es evidente en un eclipse de luna, que tiene lugar por la interposición de la tierra. Siendo, pues, el pecado un obstáculo que se pone entre el alma y Dios, según aquello de Isaías (59,2): *Nuestros pecados han puesto separación entre nosotros y nuestro Dios,* parece que el alma se priva de la vida por el pecado y así no es inmortal.

EN CONTRA está lo que dice el Filósofo en el segundo *De anima,* que el entendimiento se separa de las otras partes del alma como lo perpetuo de lo corruptible.

sensibilis in homine et equo sunt unius generis. Ergo homo et equus non conveniunt in genere animalis, cum unumquodque ponatur in genere vel specie per suam formam. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur anima rationalis est incorruptibilis.

XX. Praetera. Augustinus dicit X De civitate Dei, quod Deus res quas condidit, sic administrat, ut proprios motus eas agere sinat. Proprius motus animae et cuiuslibet creaturae est tendere in nihilum. Omnis enim creatura, quantum de se est, tendit in nihilum. Ergo per divinam administrationem non prohibetur animae quin tendat in nihilum. Non igitur est immortalis.

XXI. Praeterea. Cum anima sit principium operationum vitae, oportet quod ex eius operationibus, modus suae substantiae demonstretur. Non autem invenitur inter opera animae humanae aliqua operatio substantiae separatae, quia etiam quantum ad ipsum intelligere magna apparet differentia inter animam et substantiam separatam, cum angelus multo aliter intelligat quam anima humana. Ergo anima humana non est substantia separabilis a corpore; deficit ergo deficiente corpore.

XXII. Praeterea. Anima vitam a Deo recipit, sicut luna recipit lumen a sole. Sed posito obstaculo inter lunam et solem, luna lumen suum amittit, ut patet in eclipsi lunae, quae fit per terrae interpositionem. Cum igitur peccatum sit quoddam obstaculum, quod ponitur inter animam et Deum, secundum illud Isaiae, LIX: Peccata nostra diviserunt internos et Deum nostrum, videtur quod anima per peccatum vita privetur et ita non sit immortalis.

SED CONTRA est, quod dicit Philosophus in secundo De anima, quod intellectus separatur ab aliis partibus animae sicut perpetuum a corruptibile.

2. Más aún: Sobre aquello del salmo 38,7: *Sin embargo, como sombra pasa el hombre,* dice Casiodoro que el alma no sería imagen de Dios, si se acabara con el término de la muerte. Ahora bien, el alma por su naturaleza es imagen [de Dios], porque tiene naturalmente memoria, inteligencia y voluntad según las cuales se considera en ella la imagen de Dios. Luego es naturalmente inmortal.

3. Y también: Debe haber alguna proporción entre el cognoscente y lo conocido. Pero el alma humana conoce la verdad que es perpetua e incorruptible. Luego también el alma humana es incorruptible.

NUEVAS CUESTIONES. Mas, además de esto, se preguntaba si alguna criatura podía subsistir un solo momento, si Dios no la conservara en el ser. Y si Dios puede conceder a alguna criatura que por los principios por los que se constituye se conserve en el ser, sustraída la operación de Dios. Y parece que sí. Porque el artífice creado, que es de menor virtud, puede conferir a su obra artesanal que, cesando su operación, permanezca aquella obra artesanal. Como cesando la operación del constructor permanece la casa. Por consiguiente, parece mucho más que Dios pueda conceder esto a sus criaturas.

SOLUCIÓN. Hay que decir que en el orden de las cosas el alma se halla intermedia entre las criaturas corruptibles y las incorruptibles, por lo cual no se duda irrazonablemente de su inmortalidad. Pues como se dice en el segundo *Ethicorum,* los extremos litigan sobre la región intermedia. Conviene, en efecto, con las sustancias incorruptibles en que es inteligente, y por esto parece ser incorruptible. Conviene con las sustancias corruptibles, por lo cual también ella parece ser corruptible. Debe saberse, sin embargo, que para mostrar la inmortalidad del alma, aunque se proceda por ciertos signos de la inmortalidad, como por ciertas vías, sin

Praeterea. Super illud Ps. 38: Veruntamen in imagine pertransiit homo, dicit Cassiodorus, quod anima non esset imago Dei, si mortis termino clauderetur. Est autem anima per suam naturam imago [Dei], quia naturaliter habet memoriam, intelligentiam et voluntatem secundum quae in ipsa imago Dei attenditur. Ergo naturaliter est immortalis.

Praeterea. Cognoscentis et cogniti debet esse aliqua proportio. Sed anima humana cognoscit veritatem quae est perpetua et incorruptibilis. Ergo et anima humana est incorruptibilis.

Iuxta haec autem quaerebatur, utrum aliqua creatura possit vel ad momentum subsistere, si a Deo non conservaretur in esse. Et utrum Deus alicui creaturae conferre possit, quod per principia quibus constituitur, conservaretur in esse, substracta Dei operatione. Et videtur quod sic. Quia artifex creatus, qui est minoris virtutis potest hoc conferre suo artificiato, ut sua operatione cessante, artificiatum illud permaneat. Sicut cessante operatione aedificatoris permanet domus. Multo igitur magis videtur quod Deus suae creaturae hoc possint conferre.

SOLUTIO. Dicendum quod in rerum ordine invenitur anima media inter corruptibiles et incorruptibiles creaturas, unde non irrationabiliter de ipsius immortalitate dubitatur. Ut enim dicitur in secundo Ethicorum, extremi litigant de media regione. Convenit cum substantiis incorruptibilibus in hoc quod est intelligens; et ex hoc videtur incorruptibilis esse. Convenit cum substantiis corruptibilibus ex hoc quod est corruptibilis corporis forma; ex quo videtur et ipsa corruptibilis esse. Sciendum tamen est, quod ad immortalitatem animae ostendendam, et si per quaedam immortalitatis signa procedatur, quasi quibusdam viis, una est tamen vis demonstrans immor-

embargo, una es la fuerza que demuestra su inmortalidad, y que da a conocer por qué razón es inmortal. Platón muestra, ciertamente, que el alma es inmortal porque es semoviente.

Puesto que en esto parecen diferir los vivientes de los no vivientes, en que los vivientes se mueven a sí mismos, como los animales, y los no vivientes no se mueven sino movidos por otros, en tal moverse establecieron la vida de los vivientes. De ahí que el cuerpo, que es movido por el alma, muere porque se separa el alma que mueve al mismo. Siendo, pues, el alma el primer moviente de sí misma, no puede separarse de su motor, ya que nada se separa de sí mismo. Por lo cual, tampoco puede faltar en ella el movimiento de la vida. Y de esto concluía Platón que el alma es inmortal. Mas como según Platón el moverse a sí mismo no sólo convenga al alma humana, sino también a los brutos que se mueven localmente por el alma, por la misma razón se seguirá que, así como el alma del hombre, también las de los brutos son inmortales. Y esto lo establecía el mismo Platón. Lo cual, ciertamente, no sólo repugna a la fe, como se evidencia en el libro *De Ecclesiasticis dogmatibus,* sino también es contrario a la razón. Incluso la razón de Platón, es decir, que el alma es motor de sí misma, muestra Aristóteles que es falsa en el primero *De anima.*

Siendo, pues, la inmortalidad propia del alma humana, es preciso que las razones de la inmortalidad se tomen de aquello que es propio del alma humana entre las demás almas, lo cual es el entender. Pues por lo mismo que el alma humana entiende las cosas necesarias y perpetuas, como la misma verdad, los principios universales y las conclusiones de las ciencias, aparece manifiesto que es incorruptible. Lo entendido es, en efecto, perfección del que entiende. Es preciso, pues, que tanto la perfección como lo perfectible se contengan bajo un solo género. De ahí que si aquellas cosas que son entendidas por el alma humana son incorruptibles en cuanto tales, es necesario que el alma humana esté en el género de los incorruptibles. Ni es una objeción que el ojo corruptible

talitatem ipsius, et propter quid immortalis sit ostendens. Ostendit siquidem Plato animam esse immortalem ex hoc quod est movens seipsam.

Cum enim in hoc videantur viventia a non viventibus differre, quod viventia moveant seipsa, ut animalia; non viventia vero non moventur nisi ab aliis mota, in huiusmodi moveri, vitam viventium constituerunt. Unde corpus, quod movetur ab anima, per hoc moritur, quod anima separatur, quae ipsum movet. Cum igitur anima sit primum movens seipsam non potest a suo motore separari, cum nihil a seipso separetur. Unde nec in in ipsa potest motus deficere. Et ex hoc concludebat Plato, animam esse immortalem. Sed cum movere seipsam secundum Platonem, non tantum animae humanae conveniat, sed et brutorum, quae localiter moventur ab anima, ex eadem ratione sequetur, quod sicut anima hominis, ita et brutorum sint immortales. Et hoc ipse Plato ponebat. Quod quidem et fidei repugnat, ut patet in libro De Ecclesiasticis Dogmatibus, et rationi contrariatur. Ratio etiam Platonis, scilicet quod anima sit movens seipsam, ostenditur esse falsa ab Aristotele in primo De anima.

Cum ergo immortalitas sit propria animae humanae, oportet quod rationes immortalitatis sumantur ex eo quod est proprium animae humanae inter ceteras animas, quod est intelligere. Ex hoc enim ipso quod anima humana intelligit necessaria et perpetua, sicut veritatem ipsam, et universalia principia, et conclusiones scientiarum, manifeste apparet, quod incorruptibilis est. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Oportet autem, et perfectionem et perfectibile sub uno generi contineri. Unde si ea quae sunt intellecta ab humana anima sunt incorruptibilia inquantum huiusmodi, oportet animam humanam in genere incorruptibilium esse. Nec est instantia quod

puede ver el cuerpo incorruptible del sol y de la luna. El ojo, en efecto, no conoce la cosa incorruptible, en cuanto es incorruptible, sino según algo que es común a lo incorruptible y a lo corruptible, es decir, según la luz. Ahora bien, el alma humana entiende las cosas incorruptibles según aquello que son incorruptibles, en tanto que incluso las cosas corruptibles no las entiende sino en cuanto son incorruptibles, es decir, cuando entiende lo universal de ellas. De donde aparece evidente que el alma humana está ordenada naturalmente a perfeccionarse por las cosas incorruptibles, como por perfecciones propias; lo cual no sucedería, a no ser que ella fuera incorruptible.

Asimismo. Por lo mismo que el alma humana es inteligente se muestra que es en cierto modo de capacidad infinita, en cuanto que entiende el universal, que es virtualmente infinito. Ahora bien, en la sustancia corruptible no puede darse una virtud infinita, porque la capacidad de la sustancia se halla proporcionada a sus principios y en ellos se funda. De donde se concluye que la sustancia del alma intelectiva no puede ser corruptible.

Asimismo. Cada cosa desea naturalmente ser y permanecer en su ser. Pero este deseo no conviene a todos de modo similar. Porque las cosas que carecen de conocimiento desean el ser y el bien no como por sí mismas sino como teniendo por otro la inclinación al fin deseado naturalmente. Mas en las cosas que tienen conocimiento el deseo o apetito sigue al conocimiento como al que dirige. De donde es preciso que según el modo del conocimiento sea también el modo del deseo. Ahora bien, los animales brutos, que sólo tienen conocimiento sensitivo, no conocen el ser y el bien sino como aquí y ahora. Por lo cual, tampoco se dirige su deseo al ser y al bien de modo distinto que al aquí y ahora. Pero el alma humana entiende el ser y el bien de modo absoluto. Por consiguiente, su deseo natural es en orden al ser y al bien, no como aquí y ahora, sino

oculus corruptibilis incorruptibile corpus solis et lunae potest videre. Non enim oculus cognoscit rem incorruptibilem secundum id quod incorruptibilis est, sed secundum aliquid quod est commune incorruptibilibus et corruptibilibus, scilicet secundum lumen. Anima autem humana intelligit incorruptibilia secundum id quod incorruptibilia sunt, intantum quod etiam res corruptibiles non intelligit nisi secundum quod incorruptibiles sunt, scilicet dum universale eorum intelligit. Ex quo evidenter apparet quod anima humana nata est perfici incorruptibilibus sicut propriis perfectionibus; quod non esset, nisi ipsa incorruptibilis esset.

Item. Ex hoc ipso quod anima humana est intelligens ostenditur quodammodo esse infinitae virtutis, prout intelligit universale, quod est virtualiter infinitum. Virtus autem infinita non potest esse in substantia corruptibilis, eo quod virtus substantiae proportionatur et super principia eius fundatur. Unde relinquitur quod substantia animae intellectivae non possit esse corruptibilis.

Item. Unumquodque naturaliter esse desiderat et perseverare in suo esse. Hoc autem desiderium non similiter omnibus convenit. Nam ea quae cognitione carent, desiderant esse et bonum, non quasi ex seipsis sed quasi ab alio inclinationem habentia in finem naturaliter desideratum. In his vero quae cognitionem habent desiderium sive appetitum consequitur cognitionem, sicut dirigentem. Unde oportet, quod secundum modum cognitionis sit et desiderii modus. Animalia autem bruta, quae tantum cognitionem sensitivam habent, non cognoscunt esse et bonum, nisi ut hic et nunc. Unde nec aliter fertur eorum desiderium ad esse et bonum nisi ad hic et nunc. Anima vero humana intelligit esse et bonum absolute. Desiderium igitur eius naturale est ad esse et bonum, non ut hic et nunc, sed ut simpliciter et per omne tempus. Cum igitur

como de manera absoluta y por todo el tiempo. Así pues, no pudiendo ser en vano el deseo natural, es necesario que el alma humana sea inmortal.

Asimismo. El fin último del alma humana parece ser que conozca la causa primera de las cosas, lo cual se evidencia porque los hombres viendo los efectos e ignorando las causas se admiran, y esa admiración mueve a investigar el conocimiento de la causa, como se dice al principio *Metaphysicorum* (c.2), y así no descansa el deseo natural hasta que se halla la causa de cualquier efecto. Así pues, puesto que el fin último es en el que se aquieta totalmente el deseo natural, es manifiesto que el fin último del alma humana está en el conocimiento de la primera causa. De ahí lo que dice Jn 17,3: *Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero.* Ahora bien, el alma no llega a este fin mientras está unida al cuerpo, como se probó en otro lugar. Luego es necesario que ella permanezca después del cuerpo; de otra suerte existiría en vano, como no pudiendo llegar al fin propio.

Todas estas cosas y las semejantes a ésta se toman de ciertos signos de la inmortalidad. Mas la razón que muestra por qué el alma humana es inmortal, es necesario que se tome del modo de la sustancia del alma. Pero la sustancia del alma no se conoce sino por su operación. Y entre las operaciones del alma, excluidas las operaciones del alma vegetal, de la que no puede tomarse la razón de incorrupción, la primera operación y la raíz de las otras es el conocimiento. Es evidente que el apetito sigue al conocimiento y al apetito sigue el movimiento local. De ahí que es preciso investigar cuál es la sustancia del alma por razón del conocimiento.

Es concepción común de todas las cosas, que el conocimiento se realiza por una cierta semejanza del que conoce con la cosa conocida. Así pues, los antiguos filósofos naturales juzgaron que era necesario que en el alma que conocía estuvieran las cosas conocidas según el mismo modo de exis-

naturale desiderium inane esse non possit, necessarium est, quod anima humana sit immortalis.

Item. Ultimus finis animae humanae esse videtur ut primam rerum causam cognoscat; quod patet ex hoc quod homines videntes effectus et ignorantes causas admirantur, et ipsa admiratio est movens ad inquirendum causae cognitionem, ut dicitur in principio Metaphysicorum; et sic non quiescit naturale desideriun quousque invenitur aliquis effectus habens causam. Cum igitur ultimus finis sit in quo totaliter naturale desiderium quietatur, manifestum est quod in cognitione primae causae est ultimus aimae humanae finis. Unde Ioannes 17,3: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te, unum Deum verum.* Ad hunc autem finem non pervenit anima dum est corpori coniuncta ut alibi probatum est. Oportet ergo quod ipsa post corpus remaneat; aliter inanem esset quasi non potens ad finem proprium pervenire.

Haec igitur et his similes ex quibusdam immortalitatis signis sumuntur. Sed ratio ostendens propter quid anima humana sit immortalis, oportet quod sumatur ex modo substantiae ipsius. Substantia autem animae non cognoscitur nisi ex eius operatione. Inter operationes autem animae remotis operationibus animae vegetalis, ex quibus incorruptionis ratio sumi non potest, prima operatio et radix aliarum est cognitio. Patet enim quod cognitionem sequitur appetitus, appetitum autem consequitur motus localis. Unde ex ratione cognitionis oportet investigare qualis sit substantia animae.

Est autem communis omnium conceptio, quod cognitio fiat per quandam similitudinem cognoscentis ad cognitum. Existimaverunt igitur antiqui naturales, quod oporteret in anima cognoscente esse res cognitas secundum eundem modum existendi. Sed (quia?) cum anima cognoscat omnia, ex hoc sequi videbatur, quod oporteret

tir. Pero [porque] conociendo el alma todas las cosas, parecía seguirse de esto que era necesario que el alma estuviese compuesta de todas las cosas, lo cual parecía absurdo, eligieron esta vía de manera que decían que el alma estaba compuesta de los principios de todas las cosas, y así el alma por lo mismo que era de los principios se hallaría semejante a estas cosas que son de los principios. Y, por eso, según la opinión que cada uno tuvo de los principios de las cosas, tal fue la opinión escogida sobre el alma. Los que admitieron que el fuego era el principio de todas las cosas, dijeron que el alma era fuego. De manera semejante los que dijeron que era aire o agua o también los cuatro elementos, y con éstos la afinidad y la lucha, concibieron una opinión semejante sobre el alma. Esta postura, ciertamente, no fue suficiente, porque en los principios comunes materiales no se hallan todas las cosas sino en potencia. Por esto, pues, el alma compuesta de semejantes principios, no tendría semejanza con todas las cosas sino en potencia. Ahora bien, cada cosa se conoce porque está en acto, no porque está en potencia, como se manifiesta en IX *Metaph.*, lect.III. Por consiguiente, tal modo de semejanza no basta para el conocimiento. Y además, cada cosa se conoce más por su forma, que por la materia. Puesta antes la semejanza según la materia solamente, entonces la forma, que es lo más principal en la cosa, quedaría ignorada según esto.

Y de nuevo. Si para tener conocimiento de las cosas le bastara al alma el estar compuesta de los principios de las cosas, no sería en potencia cognoscente de las cosas, sino en acto, puesto que el conocimiento le convendría por la composición de su sustancia. Pero vemos que esto es falso. El alma, en efecto, se hace cognoscente de potencia en acto tanto según el sentido como según el entendimiento. De donde se muestra que el alma es más cognoscitiva de las cosas por hallarse en potencia para todas las cosas, que por estar en acto compuesta de todas las cosas. Y el alma no es cognoscente de las cosas por estar en potencia para las cosas conocidas según aquel modo por el que la materia corporal está en poten-

animam ex omnibus esse compositam, quod videbatur absurdum, elegerunt hanc viam, ut dicerent animam esse compositam ex principiis omnium, et sic anima per hoc quod est ex principiis his quae sunt ex principiis, similis inveniretur. Et ideo qualem unusquisque eorum opinatus est de rerum principiis, talem et de anima sortitus est. Qui enim posuerunt ignem esse omnium rerum principium, dixerunt animam esse ignem: similiter qui dixerunt aerem aut aquam vel etiam quattuor elementa, et cum his amicitiam et litem, similem opinionem de anima conceperunt. Quae quidem positio non fuit sufficiens, quia in principiis communibus materialibus non sunt omnia nisi in potentia. Per hoc ergo anima huiusmodi principiis composita, non haberet similitudinem cum omnibus nisi in potentia. Unumquodque autem cognoscitur per hoc quod est in actu, non per hoc quod est in potentia, ut ostenditur in IX Metaph. Unde talis modus similitudinis ad cognitionem non sufficit. Et praeterea, unumquodque cognoscitur magis per suam formam, quam per materiam. Praemissa autem similitudo secundum materiam tantum: unde forma, potissimum ens in re, ignota remaneret secundum hoc.

Et iterum. Si hoc sufficiret animae ad habendam cognitionem de rebus, quod ex principiis rerum esset composita, non esset in potentia cognoscens res, sed actu, cum cognitio conveniret ei ex compositione suae substantiae. Hoc autem videmus esse falsum. Fit enim anima de potentia cognoscente in actu cognoscens tam secundum sensum quam intellectum. Unde ostenditur quod magis anima sit cognoscitiva rerum ex eo quod sit in potentia ad omnia, quam ex eo quod sit actu composita ex omnibus.

cia para las formas. Porque la materia corporal se saca de la potencia al acto con transmutación y pasión, en cuanto que una potencia se elimina y otra se introduce. Esto no aparece en el alma, ya que es cognoscente en acto; pues no se sustrae nada de ella, sino que adquiere solamente conocimiento de la cosa y, a la vez, de ambos contrarios, pues por el uno conoce al otro. De donde se concluye que la facultad cognoscitiva está por encima de toda potencia corporal. Por consiguiente, no se sigue de la composición o mezcla de algunas cosas o de cualquier propiedad de alguna de ellas, sino que dependen de un principio más elevado. Y aunque ninguna potencia cognoscitiva consiga la propiedad de algún cuerpo, originalmente, sin embargo, hay alguna potencia cognoscitiva de ellos en esto en cierto modo corporal, porque se sirve de un instrumento corporal, por lo mismo que es acto de un instrumento corpóreo, es decir, la potencia sensitiva, ya que el conocimiento sensitivo es de los singulares que existen aquí y ahora. Y, por eso, la recepción de las formas correspondientes a este conocimiento puede hacerse en un instrumento corporal, el cual por su virtud sensitiva como por su forma puede conocer aquellas cosas cuyas formas recibe. Pero por lo mismo que el conocimiento se realiza por la recepción de unas formas sin la eliminación de otras, es preciso que el órgano que recibe las formas de los sensibles de algún género carezca, considerado en su naturaleza, de toda forma de aquel género, para así poder recibir todas, como la pupila carece de todo color, y lo mismo se diga de otros instrumentos sensibles. Así pues, si por el entendimiento estamos en potencia para conocer las naturalezas de todas las cosas sensibles, es necesario que aquello por lo que se completa el conocimiento intelectual se halle despojado de toda naturaleza de las cosas sensibles. Ahora bien, ningún cuerpo es de esta suerte. Luego es imposible que el conocimiento intelectual se realice en nosotros por algún órgano corporal. El entendimiento, pues, es algo que actúa por sí, esto es,

Non autem invenitur anima cognoscens res ex hoc quod sit in potentia ad formas. Nam materia corporalis de potentia educitur in actum cum transmutatione et passione, secundum quod una potentia abicitur et alia introducitur. Hoc autem non apparet in anima, cum sit actu cognoscens: non enim aliquid ab ea abicitur, sed cognitionem tantum rei adquirit, et simul utriusque contrariorum, nam per unum alium cognoscit. Unde relinquitur quod vis cognoscitiva sit supra omnem virtutem corpoream. Unde non sequitur quod vis cognoscitiva sit supra omnem virtutem corpoream. Unde non sequitur ex compositione vel mixtione aliquorum vel ex quacumque proprietate alicuius eorum, sed ab altiori principio dependent. Et licet nulla vis cognoscitiva proprietatem alicuius corporis consequatur, originaliter est tamen eorum aliqua vis cognoscitiva in hoc quodammodo corporalis, quia corporeo utitur instrumento, eo quod est actus corporei instrumenti, scilicet vis sensitiva: eo quod cognitio sensitiva sit singularium qui sunt hic et nunc. Et ideo receptio formarum huic cognitioni competentium potest fieri in corporeo instrumento, quod quantum per virtutem sensitivam sicut per suam formam cognoscere potest ea quorum suscipit formas. Oportet autem ex quo cognitio sensitiva fit per receptonem formarum absque aliarum abiectione, ut organum quod recipit formas sensibilium alicuius generis careat in sua natura consideratum omni forma illius generis ut sic omnes suscipere possit, sicut pupilla caret omni colore et sic de aliis sensibus instrumentis. Si igitur per intellectum sumus in potentia ad cognoscendas naturas omnium rerum sensibilium, necessarium est id per quod completur intellectiva cognitio in nobis denudatun esse ab omni natura sensibilium rerum: nullum autem corpus est huiusmodi. Impossibile est igitur, quod per aliquod organum corporeum intellectiva cognitio fiat in nobis. Intellectus igitur est

que tiene una operación que solamente procede [sale] de él. Porque la visión no es una operación de la vista solamente, que sale únicamente de la vista, sino del ojo que se compone de la vista y de la pupila. Ahora bien, se sabe que cada uno obra de aquel modo como es. El entendimiento, pues, es algo subsistente por sí, así como obra por sí, lo cual no se encuentra en las formas corporales, que, ciertamente, no subsisten por sí, pero los compuestos subsisten y tienen el ser por las formas. Y lo que es subsistente por sí, es incorruptible necesariamente. En efecto, no puede corromperse por sí, puesto que no se mueve por sí. Pues nada se mueve sino el cuerpo, ni algo se corrompe por sí, a no ser que se mueva, ya que la corrupción es el término de un movimiento. Mas lo que es subsistente no se corrompe accidentalmente. Se concluye, pues, que aquello por lo que el hombre entiende es completamente incorruptible.

Pero, suponiendo esto, dicen algunos que aquello por lo que entiende, por una parte, es en potencia todas las cosas, y, por otra, se llama entendimiento posible, el cual es una sustancia separada y no es algo del alma, que es la forma de nuestro cuerpo. Esto, en verdad, no puede ser. Consta, en efecto, que el hombre mismo es inteligente, pues no hablaríamos del entendimiento sino porque percibimos que nosotros entendemos. Pero es imposible que una cosa obre formalmente algo que es diverso de ella en la sustancia. Es necesario, pues, que aquello por lo que algo obra, sea en acto la forma del mismo por la que está en acto, ya que nada se obra sino en cuanto está en acto. Por consiguiente, si el hombre es inteligente, es imposible que aquello por lo que formalmente entiende, sea una sustancia que existe separada de él. Y no es suficiente aquel modo de continuación, que algunos imaginaron, diciendo que los fantasmas, que hay en nosotros, son objetos del entendimiento posible separado, y por ellos el entendimiento posible se continúa con nosotros. Pues por el hecho de que el objeto de alguna potencia cognoscitiva está en alguna cosa, se hace aquélla cognoscible, mas

aliquid per se operans, id est, habens operationem quae ab ipso tantum procedit [egreditur], non per aliquod organum corporale, sicut est in sensu. Nam visio non est operatio visus tantum, egrediens a visu tantum, sed ab oculi qui componitur ex visu et pupilla. Unumquodque autem invenitur eo modo agere quo modo est. Intellectus igitur est aliquid per se subsistens, sicut est per se agens, quod non invenitur in corporalibus formis, quae quidem per se non subsistunt, sed composita subsistunt et habent esse per formas. Quod autem est per se subsistens et incorporeum, de necessitate est incorruptibile. Non enim potest corrumpi per se, cum per se non moveatur. Nihil enim movetur nisi corpus, nec aliquid per se corrumpitur nisi moveatur, cum corruptio sit terminus motus. Quod autem est subsistens non corrumpitur per accidens. Relinquitur ergo, id quo homo intelligit omnino incorruptibile ese.

Sed hoc supposito, dicunt quidam, quod id quo intelligit et est in potentia omnia et dicitur possibilis intellectus, qui est quaedam substantia separata, nec est aliquid animae, quae est forma corporis nostri. Quod quidem esse non potest. Constat enim quod ipse homo est intelligens; non enim loqueremur de intellectu, nisi per hoc quod percipimus nos intelligere. Impossibile est autem quod aliquid formaliter operetur aliquid, quod est diversum ab eo in substantia. Oportet enim id quo aliquid operatur esse actu formam ipsius per quam est in actu, cum nihil agatur nisi secundum quod est in actu. Si igitur homo est intelligens, impossibile est, quod id quo formaliter intelligit, sit substantia separata ab ipso existens. Nec sufficit ille modus continuationis, quem quidam invenerunt, dicentes phantasmata quae sunt in nobis, esse obiecta intellectus possibilis separati et per ea intellectus possibilis continuatur nobiscum. Per hoc enim quod obiectum alicuius potentiae cognoscitivae est in aliqua re, fit res illa

no cognoscente, como la pared no ve sino que es vista porque en ella está el color. Por tanto, si los fantasmas están en nosotros, el entendimiento no se continuará en nosotros como inteligentes, sino como entendidos; lo cual es manifiestamente falso. Luego se concluye que aquello por lo que se entiende, es decir, el entendimiento posible, es algo del alma o de nuestra naturaleza. De donde también Aristóteles, comenzando a tratar del entendimiento posible, dice así: *Mas de parte del alma por la que conoce, anima y sabe,* etc. Y después: *Pero digo que el entendimiento, por el que entiende el alma.* Por lo cual, es evidente que dice que el entendimiento posible está separado porque tiene una operación separada del cuerpo, no porque sea una sustancia separada del hombre. Se concluye, pues, que el alma humana es enteramente incorruptible.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero hay que decir que lo que por sí se corrompe y se genera es compuesto. La forma no se genera ni se corrompe sino accidentalmente. Pero por estas cosas que son accidentalmente no se cambia la razón de la cosa. De ahí que no se cambie la razón de corruptible porque la forma se corrompa accidentalmente o sea absolutamente incorruptible. Debe saberse que el ente y lo que es del ente, se predican de las cosas no unívocamente sino analógicamente; y, por eso, en estas cosas no es preciso buscar una razón completamente idéntica.

2. Al segundo hay que decir que el alma por su esencia es la forma del hombre. Y una vez corrompido el cuerpo, la forma en cuanto informando en acto, no permanece de este modo; permanece, sin embargo, la forma en cuanto que tiene la virtud formativa. Pues no hay corrupción del hombre sino por defecto del cuerpo, que se hace indispuesto para recibir el ser del alma.

3. Al tercero hay que decir que el hecho de ser de la nada no es la causa de los otros defectos, como de la que se siguen necesariamente, sino

cognoscibilis, non autem cognoscens: sicut paries non est videns, sed visus, ex hoc quod in ipso est color. Si igitur phantasmata in nobis sunt, intellectus non continuatur nobis sicut intelligentibus, sed sicut intellectis; quod est manifeste falsum. Relinquitur ergo, quod id quo intelligitur, scilicet intellectus possibilis, sit aliquid animae vel nostrae naturae. Unde et Aristoteles incipiens tractare de intellectu possibili, sic dicit: «De parte autem animae qua cognoscit, animat et sapit, etc.». Et post: «Dico autem intellectum, quo intelligit anima». Unde patet quod intellectum possibilem dicit esse separatum per hoc quod habet operationem separatam a corpore, non propter hoc quod sit substantia quaedam separata ab homine. Relinquitur igitur quod anima humana sit omnino incorruptibilis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod id quod per se corrumpitur et generatur est compositum. Forma non generatur neque corrumpitur nisi per accidens. Ex his autem quae sunt per accidens, non variatur ratio rei, unde non variatur ratio corruptibilis, ex hoc quod forma per accidens corrumpatur vel est omnino incorruptibilis. Est autem sciendum, quod ens et ea quae sunt entis, non univoce sed analogice praedicantur de rebus; et ideo in huismodi non oportet quaerere rationem omnino eamdem.

AD SECUNDUM dicendum, quod anima per suam essentiam est forma hominis. Corrupto autem corpore, forma ut formans in actu, sic non remanet, remanet tamen forma ut formativam virtutem habentem. Non enim corruptio hominis est nisi ex defectu corporis, quod fit indispositum ad hoc quod recipiat esse ab anima.

AD TERTIUM dicendum, quod per hoc quod est esse ex nihilo, non est causa aliorum defectuum, ut ex qua necessario consequantur; sed ex hoc quod est ex nihilo

que por el hecho de ser de la nada es una criatura apta para otros defectos; cada una, sin embargo, según el modo de su género y especie. Pero por el hecho de ser la criatura de la nada y decirse convertible en la nada si se deja a sí misma, no se designa potencia alguna en la criatura sino en el Creador, por cuyo poder ha sido producida la criatura en el ser y es conservada en el ser, y por cuya potestad la sustancia está sujeta a tener su operación, por la que conserve la cosa en el ser, puesto que el hombre obra voluntariamente. Ahora bien, una cosa no se dice corruptible o mudable sino por la potencia que hay en ella. Por consiguiente, no habiendo en el alma una potencia para la corrupción, no puede decirse corruptible por la razón antedicha.

4. Al cuarto hay que decir que según Agustín, en cada mutación hay alguna muerte y corrupción, ya que se pierde algo; como cuando se cambia de blanco a negro, se corrompe lo blanco. Y, por eso, la verdadera inmortalidad es verdadera inmutabilidad, la que no tiene ninguna criatura si no es por la gracia. Porque el ángel y el alma, que según la sustancia son incorruptibles, por su naturaleza son mudables según la elección; y si se afirma inmutablemente en el bien, esto no es sino por un don de la gracia.

5. Al quinto hay que decir que la composición que hay en el alma no puede ser razón de corruptibilidad, pues no es compuesta de materia y forma, sino es de aquello por lo que es y de lo que es, o de la existencia y de lo que existe; pues la existencia es por lo que cada cosa existe. Y esta composición es necesario que se halle en todas las cosas excepto Dios, en sólo el cual es lo mismo su sustancia y su existencia. Sin embargo, en las sustancias inmateriales, pero creadas, es distinta la existencia y la sustancia de la cosa. La sustancia, empero, subsistente en el ser es la forma misma, y la existencia es por sí consiguiente a la forma. Por tanto, la sustancia material no [deja] de existir sino porque la materia se separa de la forma. Esta separación, en verdad, no puede entenderse en la sustancia que es forma

creatura apta est aliis defectibus: unaquaeque tamen secundum modum sui generis et speciei. Per hoc autem quod creatura est ex nihilo et dicitur vertibilis in nihilum si sibi relinquatur, non designatur potentia aliqua in creatura sed in creatore, cuius potentia creatura in esse producta est, et conservatur in esse, et cuius potestate subest substantia habere operationem suam, qua rem in esse conservat, cum homo agat voluntarie. Corruptibile autem non dicitur aliquid vel mutabile nisi propter potentiam quae in ipso est. Unde cum in anima non sit potentia ad corruptionem, non potest dici corruptibilis ratione praedicta.

AD QUARTUM dicendum, quod secundum Augustinum, in qualibet mutatione est aliqua mors et corruptio, cum aliquid abiiciatur; sicut cum mutatur ex albo in nigrum, corrumpitur album. Et ideo vera immortalitas est vera immutabilitas, quam nulla creatura habet nisi per gratiam. Nam angelus et anima, quae secundum substantiam incorruptibiles sunt, ex natura sua sunt secundum electionem vertibiles: et si immobiliter fundentur in bono, hoc non nisi per gratiae donum.

AD QUINTUM dicendum, quod compositio quae est in anima, non potest esse ratio corruptibilitatis; non enim est composita ex materia et forma, sed ex quo est et quod est, sive ex esse et quod est; nam ipsum esse est quo unumquodque est. Hanc autem compositionem inveniri oportet in omnibus prater Deum, in quo solo idem est sua substantia et suum esse. In substantiis autem immaterialibus, sed creatis, aliud est esse et substantia rei. Sed substantia subsistens in esse est ipsa forma; esse autem est per se consequens formam. Unde substantia materialis non [desinit] esse nisi per hoc quod materia separatur a forma. Quae quidem separatio nec intelligi potest in subs-

solamente. Nada, en efecto, puede separarse de sí mismo. Luego es imposible que la sustancia que es forma solamente sea corruptible.

6. Al sexto hay que decir que donde no hay contrariedad no puede haber corrupción, puesto que toda corrupción no se lleva a cabo sino por la separación de la forma de la materia, como se ha dicho. Y lo que separa la forma de la materia no puede ser sino algo que introduce la forma, pues nada obra tendiendo al no ser, sino a algún ser bueno. Y así se concluye que la corrupción no se hace sino por el hecho de que introducida una forma se excluye otra, lo cual no se daría si no existiera la contrariedad entre las formas; pues las cosas que carecen de contrariedad, no se excluyen mutuamente. Y, por tanto, la sola composición, que es de los contrarios, es la causa de la corruptibilidad. La razón en favor del sentido opuesto procedía de las opiniones contrarias. Pues Platón, que dijo que los cuerpos celestes eran corruptibles según su naturaleza, afirma que ellos se componen de contrarios; pero Aristóteles, que admite que no son compuestos de contrarios, por eso mismo muestra que según su naturaleza son incorruptibles.

7. Al séptimo hay que decir que en las cosas que son por el fin, es necesario que el modo de la sustancia sea según lo que corresponde a tal fin, como la sierra tiene dientes de hierro y agudos para serrar, y no yo. Por consiguiente, puesto que el alma intelectiva ha sido hecha por causa de la bienaventuranza, es necesario que sea tal su naturaleza, que pueda alcanzar la bienaventuranza. Pero esto es ser incorruptible. Por tanto, no es verdad que es corruptible según su naturaleza e incorruptible con relación a la bienaventuranza.

8. Al octavo hay que decir que en la última renovación del mundo nada se conseguirá en la corrupción, que no tenga algún orden a la incorrupción, por lo cual en aquel estado, en el que cesará toda corrupción, no permanecerán los animales, ni las plantas, ni los minerales. En cambio,

tantia quae est forma tantum. Nihil enim potest a seipso separari. Unde imposibile est quod substantia quae est forma tantum sit corruptibilis.

AD SEXTUM dicendum quod ubi non est contrarietas, non potest esse corruptio. Cum enim omnis corruptio non fit nisi per separationem formae a materia, ut dictum est. Separans autem forma a materia non potest esse aliquid inducens formam: nihil enim agit intendens ad non esse sed ad aliquid esse bonum. Et sic relinquitur quod corruptio non fiat nisi per hoc quod inducta una forma, excluditur alia, quod non esset si inter formas contrarietas non esset. Nam ea quae contrarietate carent, se invicem non excludunt. Et ideo sola compositio, quae est ex contrariis, causa est corruptibilitatis. Ratio autem in oppositum ex contrariis opinionibus procedebat. Nam Plato, qui dixit quod corpora coelestia erant secundum naturam suam corruptibilia, ea ponit ex contrariis componi: Aristoteles vero, qui ponit quod non sunt ex contrariis, ex hoc ipso ostendit, quod secundum suam naturam, incorruptibilia sunt.

AD SEPTIMUM dicendum, quod in his quae sunt propter finem, oportet quod modus substantiae sit secundum quod competit tali fini, sicut serra habet dentes ferreos et acutos ut secet, et non ego. Unde cum anima intellectiva facta sit propter beatitudinem, oportet quod sit talis sua natura, quae possit beatitudinem adipisci. Hoc autem est incorruptibilem esse. Non igitur verum est quod secundum suam naturam sit corruptibilis et per relationem ad beatitudinem incorruptibilis.

AD OCTAVUM dicendum, quod in ultima mundi reformatione nihil in corruptione consequetur, quod non habeat aliquem ordinem ad incorruptionem: propter quod in illo statu, in quo cessabit omnis corruptio, non remanebunt animalia neque plantae,

permanecerán los cuerpos celestes, porque son incorruptibles en cuanto al todo, aunque se corrompan en cuanto a una parte. De ahí que por causa de esto, todo el hombre pueda conseguir la incorrupción, porque algo de él es incorruptible por naturaleza, es decir, el alma. Pero si el alma fuera corruptible, no quedaría orden alguno en el cuerpo para conseguir la incorruptibilidad.

9. Al nono hay que decir que si se hace una interrupción de la iluminación, no parece la misma luz numéricamente, la que aparece de nuevo y la que había primeramente, como tampoco ocurre en las otras formas. Pues la salud ni es numéricamente la misma, la que se recobra por la convalecencia y la que se tenía antes de la enfermedad, puesto que no es uno numéricamente el movimiento que se termina en uno y otro caso.

Y la misma razón es la de la numeración del movimiento y de la terminación del movimiento. Sin embargo, si se admite que la luz es numéricamente la misma, no es la misma razón con respecto a la luz y al alma intelectiva, pues la luz no es algo subsistente como lo es el alma intelectiva, según se ha demostrado.

10. Al décimo hay que decir que si por algo concreto se entiende un individuo completo en alguna especie, el alma no es algo concreto. Como tampoco una naturaleza perfecta según los que admiten que la naturaleza de la especie humana no es el alma solamente, sino algo compuesto del alma y del cuerpo. De otra suerte sería según la opinión de Platón, quien afirmó que el hombre es el alma que usa del cuerpo y no algo compuesto del alma y del cuerpo. Pero si por algo concreto se entiende todo lo subsistente, de este modo nada impide que el alma intelectiva se diga algo concreto.

11. Al undécimo hay que decir que una potencia cognoscitiva necesita del cuerpo de dos modos: uno, como instrumento, como la vista necesita de la pupila; otro modo, como objeto, como la vista necesita de la piedra o del espejo. Del primer modo el entendimiento no necesita del cuerpo, como

neque mineralia. Corpora coelestia vero remanebunt, quia sunt incorruptibilia secundum totum, etsi secundum partem corrumpantur. Unde propter hoc homo totus incorruptionem adipisci poterit, quia aliquid eius est incorruptibile per naturam, scilicet anima. Si autem anima esset corruptibilis, non remaneret aliquis ordo in corpore ad incorruptibilitatem consequendam.

AD NONUM dicendum, quod si fiat intermissio illuminationis, non videtur idem lumen numero, quod secundo est et quod primo fuit; sicut nec in aliis formis est. Nam sanitas non est eadem numero, quae recuperatur per convalescentiam et quae habetur ante infirmitatem, cum non sit unus numero motus, qui ad utrumque terminatur.

Et eadem ratio sit numerationis motus et terminationis motus. Si tamen detur quod idem sit numero lumen, non est eadem ratio de lumine et de anima intellectiva: nam lumen non est aliquid subsistens ut et anima intellectiva, ut ostensum est.

AD DECIMUM dicendum, quod si per hoc aliquid intelligatur individuum completum in aliqua specie, anima non est hoc aliquid. Sicut nec perfecta natura secundum ponentes naturam speciei humanae non esse animam tantum sed aliquid ex anima et corpore compositum. Secus autem esset secundum opinionem Platonis, qui posuit quod homo est anima utens corpore et non aliquid ex anima et corpore compositum. Si autem per hoc aliquid intelligatur quodcumque subsistens, sic nihil prohibet animam intellectivam hoc aliquid dici.

AD UNDECIMUM dicendum, quod dupliciter aliqua vis cognitiva indiget corpore: uno modo, sicut instrumento, ut visus indiget pupilla: alio modo sicut obiecto, sicut visus indiget lapide vel speculo. Primo modo, intellectus non indiget corpore, ut ostensum est, et ex hoc habitum est, quod sit per se agens et subsistens et incorrup-

se ha probado, y por esto se ha considerado que es causa activa por sí y subsistente e incorruptible. Y del segundo modo necesita del cuerpo, pues los fantasmas que son objetos del entendimiento, se hallan en órganos corporales, y esto no repugna a la incorrupción del alma.

12. Al duodécimo hay que decir que los que mantienen la eternidad del mundo y la incorruptibilidad de las almas evitaron esta objeción de tres modos. Unos diciendo que lo que es perpetuo e incorruptible de las cosas pertenecientes al alma, es uno para todos los hombres, es decir, el entendimiento agente o posible. Otros afirmando la multitud de almas incorruptibles con la eternidad del mundo, para no verse obligados a poner el infinito en acto, admitieron la transmigración de las almas, de manera que las almas que habían sido desligadas del cuerpo antes, después de algunos siglos volvieran a los cuerpos. Y ésta fue la opinión de los platónicos. Otros, en cambio, como Avicena y Algazel, dijeron que no hay inconveniente en poner el infinito en acto no por sí sino accidentalmente. Pues se dice infinito por sí en aquellos cuya multitud es según algún orden de uno que depende de otro, como cuando la mano mueve el bastón, el bastón la piedra, lo cual no puede proceder al infinito, ni hacia arriba ni hacia abajo, porque sería necesario que algo dependiera de infinitos y nunca se cumpliera su generación. Accidentalmente, sin embargo, el infinito se halla en aquellas cosas cuya multitud no tienen orden entre sí, como el que un artesano trabaje con muchos martillos, porque roto uno, otro lo sustituye. Pues no difiere por medio de qué instrumento se trabaje de esa manera, si por finitos o infinitos, si durase por tiempo infinito, y que un martillo no depende de otro. Y así dicen que no dependiendo un alma de otra, nada impide poner almas infinitas en acto. Pero la fe católica, que no admite que el mundo es eterno, se ve libre de estas dificultades.

13. Al decimotercero hay que decir que el Filósofo prueba en el primero del *Coeli et mundi,* que lo que es incorruptible es también ingé-

tibilis: secundo autem modo, indiget corpore, nam phantasmata quae sunt intellectus obiecta, in organis corporeis sunt, et hoc non repugnat incorruptioni animae.

AD DUODECIMUM dicendum, quod ponentes aeternitatem mundi et incorruptibilitatem animarum, tripliciter obiectionem evaserunt. Quidam dicentes, quod id quod est perpetuum et incorruptibile de pertinentibus ad animam, est unum tantum omnium hominum, scilicet intellectus possibilis vel agens. Quidam vero ponentes multitudinem incorruptibilium animarum cum aeternitate mundi, ne cogerentur ponere infinitum actu, posuerunt revolutiones animarum, ita quod animae quae prius fuerant a corporibus absolutae, post aliqua saecula iterum redirent ad corpora. Et haec fuit positio Platonicorum. Alii vero ut Avicenna et Algazel, dixerunt quod non est inconveniens ponere infinitum in actu non per se sed per accidens. Dicitur enim esse infinitum per se in illis quorum multitudo est secundum aliquem ordinem unius ab altero dependentis: sicut cum manus movet baculum, baculus lapidem, quod non potest in infinitum procedere, neque in sursum neque deorsum, quia oporteret quod aliquid dependeret ab infinitis et numquam eius generatio compleretur. Per accidens autem infinitum est in illis quorum multitudo ad invicem ordinem non habent, sicut quod unus faber multis martellis operetur, per hoc quod uno fracto substituitur alter. Non enim differt per quod taliter operetur, an utrum per finitos vel infinitos, si infinito tempore duraret, cum unus martellus ab altero non dependeat. Et ita dicunt quod cum una anima non dependeat ab altera, quod nihil prohibet ponere animas infinitas actu. Fides autem catholica quae mundum non ponit aeternum ab his angustiis liberatur.

AD DECIMUM TERTIUM dicendum, quod Philosophus probat in primo Coeli et mundi, id quod est incorruptibile esse etiam ingenitum per hoc quod id est

nito, porque el hecho de que lo incorruptible tiene virtud para existir en tiempo infinito, y de este modo no puede terminarse el tiempo para él por parte del principio, para que no existiera antes. Por lo cual se da a entender que lo que es incorruptible no tiene por defecto de su virtud que existiera desde este tiempo y no antes. De ahí que a las almas que son incorruptibles, el no haber existido siempre les sucede porque no recibieron siempre la virtud por la que existieran. Pero una vez recibida esta virtud, existen siempre y en ellas no se disminuye esta virtud después de una larga duración de tiempo.

14. Al decimocuarto hay que decir que la inmortalidad que compete a solo Dios, es una inmutabilidad total, la cual corresponde a Dios por sí mismo, y a los otros por don divino.

15. Al decimoquinto hay que decir que el efecto no es contrario a la causa. De ahí que el ser de la criatura no es contrario al ser divino. Y la oposición de creado e increado no es según la contrariedad, sino según la afirmación y negación.

16. Al decimosexto hay que decir que la infinitud del cuerpo impide la operación del entendimiento accidentalmente, en cuanto se impiden las potencias inferiores de las que recibe el entendimiento, es decir, la imaginación, la cogitativa y la memoria.

Pero corrompido el cuerpo totalmente, el alma recibe ya el modo de existir por el que existen las sustancias separadas y, por tanto, obtienen el mismo modo de entender, es decir, entienden por influjo de un entendimiento superior, o sea, divino, cuyo signo es que incluso mientras se halla en el cuerpo, cuando se enajena de los sentidos, percibe algo por influencia de un entendimiento superior, para que pueda prever cosas futuras.

17. Al decimoséptimo hay que decir que, como se dijo más arriba [al primero], la forma no es corruptible sino accidentalmente. De ahí que porque el alma vegetal es corruptible y no racional, no se sigue que ambas

incorruptibile habet virtutem ut sit tempore infinito: et sic non potest finiri tempus ei ex parte principii, ut ante non fuerit. Ex quo datur intelligi, quod id quod est incorruptibile, non habet propter defectum sui virtutis quod fuerit ab hoc tempore et non antea. Unde animae quae sunt incorruptibiles, quod non fuerint semper accidit eis quia non semper acceperunt virtutem qua essent. Hac autem virtute accepta, semper sunt nec in eis virtus huiusmodi diminuitur post temporis diuturnitatem.

AD DECIMUM QUARTUM dicendum, quod immortalitas quae soli Deo competit, est omnimoda immutabilitas, quae quidem Deo ex seipso competit, aliis autem divino munere.

AD DECIMUM QUINTUM dicendum, quod effectus non contrariatur causae: unde esse creaturae non contrariatur divino esse. Oppositio autem creati et increati non est secundum contrarietatem, sed secundum affirmationem et negationem.

AD DECIMUM SEXTUM dicendum, quod infinitas corporis impedit operationem intellectus per accidens, in quantum impediuntur virtutes inferiores a quibus intellectus accipit, scilicet imaginativa, cogitativa, et memorativa.

Corrupto autem totaliter corpore, iam anima accipit modum essendi quo sunt substantiae separatae. Et ideo ad eumdem modum pertingunt intelligendi, scilicet divini: cuius signum est quod etiam dum est in corpore quando alienatur a sensibus, percipit aliquid ex influentia superioris intellectus, ut possit futura praevidere.

AD DECIMUM SEPTIMUM dicendum, quod sicut supra dictum est [ad primum], forma non est corruptibilis nisi per accidens. Unde ex hoc quod anima vegetalis est corruptibilis, non autem rationalis, non sequitur quod aequivoce dicatur utraque: nec

se digan equívocamente; pero tampoco es necesario que se digan completamente unívocas, pues la forma, el acto y cosas semejantes son respecto de aquello que se predica analógicamente de diversas cosas.

18. Al decimoctavo hay que decir que una forma se entiende presentada sobre los contrarios, que necesita de un cuerpo compuesto de contrarios para la sustentación de su ser; de ahí que por esto se prueba que el alma es incorruptible, porque ni está compuesta de contrarios, y así no es corruptible por sí; ni se presenta sobre los contrarios, y así no es corruptible accidentalmente.

19. Al decimonono hay que decir que las formas y cualesquiera partes no se hallan en una especie o en un género directamente, sino sólo por reducción; como los principios. Por lo cual, el alma humana y el alma del caballo ni son de una especie o de un género, ni de diversos, sino que el hombre y el caballo están en un género. Y si al alma humana se le asignase un género por sí, estaría en un género distinto de aquel en el cual estuviera el alma del caballo.

20. Al vigésimo hay que decir que Dios no deja que las criaturas operen sus propios movimientos de modo que se excluya su operación, pues de otra manera no las gobernaría. Y por la operación de aquél se conservan en el ser y, por tanto, por esta razón las cosas no tienden al no ser. Sin embargo, tampoco hay que decir que el tender al no ser es un movimiento propio de la criatura, ya que todo movimiento de la criatura es al ser y al bien; pero es una locución metafórica cuando se dice que la criatura de suyo tiende al no ser, a saber, porque si Dios la abandonara a sí misma, dejaría de existir.

21. Al vigésimo primero hay que decir que el alma tiene algún acto segundo según el género de la sustancia separada, es decir, el entender, aunque no entienda según el mismo modo. Por esto se muestra que es separable, pero no existe del mismo modo como existen las sustancias separadas.

tamen oportet quod omnino univoce, nam forma est actus et huiusmodi sunt de his, quae analogice praedicantur de diversis.

AD DECIMUM OCTAVUM dicendum, quod forma intelligitur super contraria delata, quae indiget corpore ex contrariis composito ad sustentationem sui esse; unde per hoc ostenditur, quod anima humana est incorruptibilis per se, neque super contraria delata, et sic non est corruptibilis per accidens.

AD DECIMUM NONUM dicendum, quod formae, et quaecumque partes non sunt in specie vel in genere directe, sed tantum per reductionem; sicut principia. Unde anima humana et anima equi, neque sunt unius speciei aut generis, neque diversorum, sed homo et equuus in uno genere sunt. Si autem animae humanae deputarentur genus secundum se, esset in alio genere ab eo in quo esset anima equi.

AD VIGESIMUM dicendum, quod Deus non sic proprios motus creaturas agere desinit quod sua operatio excludatur, alias eas non regeret. Eius autem operatione res conservantur in esse, et ideo res non propter hoc ad non esse tendunt. Nec tamen dicendum est, quod tendere in non esse sit motus proprius creaturae, cum omnis motus creaturae sit ad esse et bonum; sed est quaedam metaphorica locutio cum dicitur quod creatura de se tendit in non esse, quia scilicet si a Deo sibi desereretur, esse desineret.

AD VIGESIMUM PRIMUM dicendum, quod anima habet aliquem actum secundum genus substantiae separatae, scilicet intelligere, licet non secundum eundem modum intelligat; et ex hoc ostenditur, quod est separabilis, sed non eodem modo est, quo sunt substantiae separatae.

22. Al vigésimo segundo hay que decir que el pecado es un obstáculo entre el alma y Dios que impide la influencia de la gracia, mas no la influencia del ser natural.

A LAS CUESTIONES PROPUESTAS EN ÚLTIMO LUGAR hay que decir que, puesto que quitada la causa se quita el efecto, es necesario que retirada la operación divina se suprima el ser de las cosas que es causado por ella. Porque la operación de Dios no es sólo la causa de que las cosas sean hechas como el constructor es la causa de la casa, sino que es causa de que las cosas existan; y como Dios no puede conferir a una criatura que no sea efecto suyo, no le puede conferir que sin su operación se conserve en el ser.

FIN

AD VIGESIMUM SECUNDUM dicendum, quod peccatum est obstaculum inter animam et Deum impediens influentiam gratiae, non autem influentiam esse naturalis.

AD QUAESTIONES ULTIMO PROPOSITAS dicendum est, quod cum remota causa tollatur effectus, oportet quod, remota operatione divina, tollatur esse rerum quod ex ipsa causatur. Non enim operatio Dei est tantum causa quod res fiant sicut aedificator est causa domus, sed est causa quod sint res; et quia Deus non potest alicui creaturae conferre quod non sit eius effectus, non potest ei conferre quod absque eius operatione conservetur in esse.

EXPLICIT